

LES CAHIERS  
PHILOSOPHIQUES  
DE STRASBOURG

## Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

37 | 2015

Messianisme, souveraineté et sécularisation

---

### La communauté et le reste

Sur Franz Rosenzweig

Giacomo Petrarca

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/484>

DOI : 10.4000/cps.484

ISSN : 2648-6334

#### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2015

Pagination : 67-85

ISBN : 978-2-86820-916-0

ISSN : 1254-5740

#### Référence électronique

Giacomo Petrarca, « La communauté et le reste », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 37 | 2015, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/484> ; DOI : 10.4000/cps.484

---

Cahiers philosophiques de Strasbourg

## La communauté et le reste. Sur Franz Rosenzweig

*Giacomo Petrarca*

*ich verliere dich an dich, das  
ist mein Schneetrost*  
Paul Celan

1. Tout d'abord, une précision sur le titre: *La communauté et le reste. Sur Franz Rosenzweig*. Il y a en effet dans ce titre une absence remarquable. Une absence qui représente – en réalité – une présence maximale puisqu'elle indique l'horizon à l'intérieur duquel notre itinéraire se développera, à savoir l'horizon indiqué et défini par la philosophie hégélienne. Nous essayerons de montrer que l'opération par laquelle Rosenzweig veut penser l'existence métahistorique du peuple d'Israël, dans la 'parfaite' éternité de sa persistance comme peuple «déjà parvenu à destination», trouve chez Hegel son opposé, ou pour mieux dire le terme dont il doit se soustraire – car l'existence métahistorique du peuple d'Israël se constitue immédiatement comme critique du Politique, et donc de l'horizon inauguré par la philosophie hégélienne. En quoi consiste donc cette soustraction, cette *kénose* de la communauté et à quel prix cette existence sans historicité du peuple est-elle possible? L'interrogation remet en question l'horizon de constitution de la communauté. Aussi bien chez Hegel que chez Rosenzweig, la communauté occupe un rôle de premier ordre. En effet, si pour l'un, elle est le lieu de la Parousie-révélation de l'Absolu, pour l'autre elle représente la forme d'existence du peuple d'Israël. Différence qui n'est pas la simple juxtaposition de deux pensées, mais le signe d'une radicale mise en question de la conception du Politique, qui bouleverse les

LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG, 1/ 2015

catégories par lesquelles l'Occident a depuis toujours pensé et habité le monde et que nous sommes aujourd'hui obligés de repenser, aujourd'hui après que, comme écrit Paul Celan, «le soleil, et pas seulement lui, avait disparu»<sup>1</sup>. Pour cette raison, Hegel occupera dans notre itinéraire un double rôle. Il représente avant tout le paradigme d'une opération philosophique et d'une instance que cette opération a représenté dans l'histoire de l'Occident, l'instance qui prétend réduire tout le *dire* dans le *dit*, la totalité du *signifier* dans la *signification*, l'*inconnaissabilité* du Père – pour utiliser une métaphore trinitaire – dans la luminosité la plus parfaite du Fils, icône *opérationnelle* (*wirklich*) du Père. De cette articulation du *logos* qu'indique chaque *infinitude* comme la partie manquante de sa finitude, en les reliant dans la *Totalité*, parfaite 'non-transcendabilité' de la médiation, de cette forme de la pensée qui épuise chaque altérité dans la force non-transcendable de la médiation-Totalité, les paroles de la *Phénoménologie de l'Esprit* témoignent de l'essentiel: «La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur est seulement aussi profonde qu'il ose se répandre et se perdre en se déployant»<sup>2</sup>. Aucune 'latence' donc n'est admissible, aucun excédent du signifier qui ne serait pas déjà signifiant: du commencement de la pensée même (*Anfangen*), c'est-à-dire, de ce mouvement grâce auquel l'être, à partir de son Immédiateté se concrétise comme *être déterminé* (*ens*, *Dasein*) – même de ce mouvement-ci il faut donc affirmer le caractère *zeitlos*, sans-temps, puisque la détermination-médiation est elle-même originaire. En ce sens Hegel serait le paradigme le plus authentique du *logos* de l'Occident. Il est vraiment le *dernier* dans la mesure où il répète et reprend aussi le *premier*. Dans le livre XII de la *Métaphysique*, Aristote écrit: «le Chaos ou la Nuit n'ont pas subsisté durant un temps infini, mais les mêmes choses ont toujours existé, soit selon un cycle, soit en vertu d'une autre loi, puisque l'acte est antérieur à la puissance» (*Métaphysique*, Λ, 1072a 7-9).

2. Nous n'avons jusqu'ici qu'énoncé la forme de ce *logos*. Nous devons désormais examiner son articulation, ou pour mieux dire, la manière et le lieu où il surgit chez Hegel. Et ce lieu indique déjà

1 P. CELAN, *Entretien sur la montagne*, p. 7.

2 «Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeusserung, seine Tiefe nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 433; tr. fr., p. 63).

sa portée, puisque loin d'être exclusivement logique, c'est un lieu éminemment 'historique'. Il faut prêter attention à ce point : 'historique', non pas 'historiciste', encore moins 'historiographique'. 'Historique' doit être ici compris selon l'acception la plus authentique du mot : c'est-à-dire, en tant que lieu dans lequel se manifeste – pour utiliser encore la formule de la *Phénoménologie* – la profondeur du Profond, l'horizon dans lequel l'opérativité de l'Esprit s'expose, *Geist* qui s'est fait totalement 'monde', totalement 'communauté', qui s'est fait – justement – *histoire*. Dans ce sens-là, on peut comprendre pourquoi la philosophie hégélienne a une vocation originairement *politique*. Politique, non pas parce que Hegel veut élaborer une philosophie de la politique ou du droit, mais parce qu'il déclare d'abord, le caractère performatif de la philosophie, sa réalité en tant qu'elle est opérative. Il n'est pas fortuit que dans les *Écrits théologiques de jeunesse*, Hegel se confronte avant tout au *judaïsme*. Il y a en effet une exigence que Hegel poursuit avec une dureté argumentative et polémique, de façon presque obsessionnelle, une urgence entièrement philosophique : régler tout d'abord ses comptes, à l'origine de sa pensée, avec le judaïsme. Ce n'est pas la signification du judaïsme qui est ici mise en cause, ou du moins pas seulement, mais la possibilité même de la pensée hégélienne. Le premier acte de Hegel est de neutraliser la portée politique de la vocation d'Abraham. Hegel comprend parfaitement la menace qu'une telle instance constitue pour la fondation de l'horizon politique de sa pensée. L'opération est tranchée, elle vide le chemin d'Abraham de toute consistance, en le réduisant à une pure négativité. La promesse de la terre devient un renvoi *infini*, posé par une conscience scindée incapable de poser une relation d'altérité concrète et donc toujours contrainte de rapporter à un autre l'accomplissement de son auto-conscience. C'est pour cette raison que le renvoi est *infini*, il est inessentiel, dépourvu de caractère concret, un pur mouvement abstrait. Le départ de la terre de Charan, conséquence de la vocation de Dieu, devient aux yeux de Hegel négation de toute terre, de tout lien mondain, au profit exclusif de la relation supérieure avec Dieu. L'existence juive – selon Hegel – se caractérise par le signe de cette pure et inexorable négativité : « Abraham *ne* voulait *pas* aimer et, de cette façon, être libre »<sup>3</sup>.

3 Voici le passage entier : « Cadmus, Danaus, etc... avaient aussi abandonné leur patrie, mais en combattant ! Ils aspiraient à une terre où ils seraient libres, pour pouvoir aimer ; mais Abraham *ne* voulait *pas* aimer et, de

Un refus de toute relation que le peuple d'Israël payera par « la pratique d'un grand nombre d'actes sans sens et signification », asservi à la loi et à son Dieu jaloux<sup>4</sup>, en renonçant à quelque autonomie d'action que ce soit, jusqu'à embrasser la positivité d'une religion et d'une histoire dans lesquelles le peuple reste complètement exclu<sup>5</sup>. L'étonnement de Pompée qui, entré dans le *qadosh qadoshim* du temple pour « reconnaître en ce point central la racine de l'esprit national, voire l'âme qui tenait en vie ce peuple remarquable »<sup>6</sup>, trouve un espace vide, exprime exactement le sens de cette négativité. Aux yeux de Hegel, un temps sans centre, une historicité fondée sur l'outrance d'un passé depuis toujours passé et d'un futur toujours futur, toujours à venir, c'est l'impensable, l'inconcevable. À ce 'vide' complet, à cette négativité, Hegel oppose la force de la révélation chrétienne, la parfaite luminosité de la révélation de la profondeur (*die Offenbarung der Tiefe*<sup>7</sup>). Il efface la distance, vide selon lui, entre Dieu et le peuple, entre le Père et le Fils, c'est-à-dire entre ce qui révèle et ce qui est révélé<sup>8</sup>. Dans la suppression de ce vide,

cette façon, être libre [Abraham wollte nicht lieben und darum frei sein] » (G.W.F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, p. 71-72. Sur le rôle du judaïsme dans les premiers écrits hégéliens, voir: B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*; P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, p. 31-84; J. COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*.

4 Cf. G.W.F. HEGEL, *Die Positivität der christlichen Religion*; tr. fr. *La Positivité de la religion chrétienne*.

5 À ce propos, Hegel commente: « Des grandes choses sont faites pour les Juifs, mais ils ne commencent pas eux-mêmes par des actes héroïques; l'Égypte subit pour eux ses multiples plaies et la misère, ils démenagent dans un concert de lamentations, chassés par les malheureux Égyptiens (Ex. 12, 33-34), mais ils n'ont eux-mêmes que le malin plaisir du lâche, dont l'ennemi est projeté au sol, mais pas par lui-même; [ils n'ont] que la conscience du mal qu'on a fait pour eux, mais pas celle de la bravoure qui peut quand même verser une larme sur la misère qu'elle est obligée d'occasionner; leur réalité [ihre Wirklichkeit] est sans tache, mais leur esprit ne peut que se réjouir de toute cette calamité si profitable. Les Juifs sont vainqueurs, mais ils n'ont pas combattu » (G.F.W. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, p. 76-77).

6 *Ibid.*, p. 79.

7 G.W.F. HEGEL, *GW*, vol. 9, p. 433; tr. fr., p. 661.

8 Cf. P. CODA, *La percezione della forma*, p. 78; sur cette question, Massimo Cacciari écrit avec clarté: « nel manifestarsi pieno, nella reale nascita di questo Figlio, nasce il Padre stesso in quanto Padre [...]. Verbum è perfettamente come il Padre stesso si chiama; Egli si chiama così. Il padre

dans la consommation de cette transcendance se fonde et s'articule la réalité opérationnelle de la communauté hégélienne. La communauté, l'*ekklesia*, pour utiliser l'expression paulinienne, devient le lieu dans lequel cette transcendance est éliminée et, ainsi, rendue authentique. Autrement dit : la transcendance est telle dans la mesure où elle est immanente. Dans la *Religion Révélée* de la *Phénoménologie*, le Dieu transcendantal donc « doit mourir ». Seulement cette mort rend possible la Résurrection de Dieu, dans la communauté et comme communauté. La formule hégélienne « un *Moi* qui est un *Nous*, un *Nous* qui est un *Moi* »<sup>9</sup> manifeste avec une extrême clarté l'agir de la communauté, le caractère *performatif* de sa *praxis*. Le « faire de tous et de chacun », c'est-à-dire l'intersubjectivité du rapport communautaire, décrète que, de cette façon, rien n'est en dehors de la communauté, c'est-à-dire que rien n'est en dehors de l'horizon du Politique.

Ces brèves considérations n'ont pour but que de nous conduire à notre problème. Rosenzweig est conscient qu'aucune opposition externe au discours hégélien n'est possible parce qu'elle serait déjà phagocytée, incluse dans le discours. La stratégie de Rosenzweig est différente : en restant à l'intérieur de cette forme de pensée, il va en indiquer la fracture et en dénoncer la crise constitutive.

è intero in questo suo rivelarsi. Il rivelarsi, il dirsi, il comunicarsi dell'Inizio è perciò l'Inizio, senza riserva, senza oblio. Nessuna dimensione rimane pre-potente rispetto all'Inizio-che-si-dice, che si articola. L'Inizio è: *che l'ek-sistere è*. L'Inizio è rivelazione» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, p. 168-169). Sur le même problème, voir également : M. DONÀ, « *Trinità – Relazione – Negazione* », in : M. DONÀ, *Sulla Negazione*, p. 213-244 ; P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, p. 284-292 ; P. CODA – M. DONÀ, *Dio-Trinità. Filosofi e teologi* ; V. VITIello, « *Due divergenti interpretazioni del Deus-Trinitas: Hegel e Schelling* », in : V. VITIello, *Dire Dio in segreto*, p. 19-38 ; V. VITIello, *Il cristianesimo filosofico di Hegel*, in : V. VITIello, *Ripensare il Cristianesimo – De Europa*, p. 95-103 ; B. FORTE, « *Triomphe et crise de l'«Offenbarung». Hegel et Schelling* », in : *A l'écoute de l'autre: philosophie et révélation* ; L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, p. 109-186 ; P.-J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 215-269.

9 G.W.F. HEGEL, *GW*, vol. 9, p. 108 ; tr. fr., p. 199.

3. On a beaucoup souligné la centralité de la figure logique du *Présumé*<sup>10</sup> par lequel s'ouvre *L'Étoile*, le très célèbre « *Vom Tode* »<sup>11</sup>, la crainte de la mort qui ne peut pas être reconduite à la pensée, c'est-à-dire, comprise et transformée en objet de connaissance, puisqu'elle est au contraire cause de toute pensée, de chaque possibilité de connaître le Tout. Le *Présumé* est irréductible à toute *médiation-réflexion*. Toutefois, considérer cette irréductibilité comme un simple aspect *existentialiste* de la pensée de Rosenzweig n'est pas seulement être réducteur, c'est méconnaître totalement la portée de son opération philosophique. En effet, de cette irréductibilité, nous ne faisons l'expérience que dans la pensée elle-même. De la signification de cette irréductibilité dépend donc la critique rosenzweigienne de la *totalité*. Peu après *commencement* de *L'Étoile*, nous trouvons un *passage* plutôt ardu, dans lequel Rosenzweig expose l'articulation de la relation entre l'être et la pensée, en montrant comment l'identité entre être et pensée présuppose une non-identité<sup>12</sup> interne. La pensée a son contenu indépendamment de la relation qu'elle entretient avec l'être. Ou pour mieux dire – précise-t-il – « c'est cette « spécification » précisément, cette différenciation propre, qui lui donne la force de... s'identifier à l'être également différencié ». On pourrait dire: rien de nouveau sous le soleil, car il n'y a pas besoin d'avoir lu Hegel pour savoir qu'identité et différence sont co-originaires. Il suffit de se rapporter au *Parménide* de Platon. Toutefois, l'argumentation de Rosenzweig est plus subtile et nous devons y prêter attention. Le problème n'est pas seulement que l'identité présuppose la non-identité, mais que l'unité interne de la pensée – en tant qu'elle se réfère

10 Voir: M. CACCIARI, *Ikônes de la loi*, p. 15-61; M. CACCIARI, « Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig », in: *Aut-Aut*, p. 43-65. En 'réponse' au problème du « Présumé » dans la lecture donnée par Cacciari, voir: V. VITIELLO, « L'im-possible. Discutendo con Massimo Cacciari », in: *Aut-Aut*, p. 45-55. Sur le rapport entre Schelling et Rosenzweig, voir: X. TILLIETTE, *Philosophie et révélation. L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig*, p. 21-28; X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, p. 141-152.

11 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 19.

12 Sur le point voir: M. BIENENSTOCK, *Franz Rosenzweig et sa critique des philosophies de l'esprit*, dans son: *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*; P.-J. LABARRIÈRE, « Le tout, le linéaire et l'impersonnel. Formes figées d'un hégélianisme haïssable », in: Arno Münster (dir.), *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, p. 123-136.

seulement à la pensée et non pas à l'être, « tombe en dehors du cosmos de l'être = pensée »<sup>13</sup>. C'est ici que Rosenzweig change les termes de la question : de la critique de l'*identité* entre *être* et *pensée* considérée sous son aspect extérieur il passe à l'analyse de la forme de la relation de cette identité en ce qui concerne les termes singuliers – non plus, donc, la *totalité* considérée comme relation entre les deux termes qui sont mis en relation en elle, mais la *totalité* considérée comme un 'terme', un côté de la relation. Ce que Rosenzweig définit comme le *cosmos* « être = pensée » devient donc l'objet de sa critique. Le *changement* est décisif.

« Ce cosmos lui-même, en tant qu'il est l'imbrication de deux multiplicités, a désormais son unité totalement au-delà de lui-même. En soi, il n'est point unité, mais multiplicité, non pas un Tout englobant toute chose, mais une Unicité incluse, qui est certainement infinie en elle-même, mais non pas close. Donc, si on peut se permettre l'expression, un Tout excluant »<sup>14</sup>.

Pour Rosenzweig, une chose est de parler de l'*inclusivité* de la totalité qui tient en elle-même la multiplicité, une autre de soutenir que cette *totalité* comprend, *inclut*, elle-même aussi, ou, pour le dire autrement, que cette totalité soit le fondement de sa propre unité 'intérieure'. Rosenzweig ne nie pas le caractère inclusif de la totalité, sa spécificité essentielle d'être unité de la multiplicité, il met plutôt en question la possibilité que cette multiplicité puisse s'inclure elle-même en elle-même. Elle pourrait peut-être inclure – non pas comme *multiplicité* mais comme *unité*, c'est-à-dire, qu'elle pourrait inclure en soi, en tant qu'elle est considérée comme un terme singulier, la forme de cette inclusion.

13 Voici le passage en entier : « [...] étant admis que la pensée est la forme une et universelle de l'être, alors la pensée a elle-même un contenu, un ainsi-et-pas-autrement, qui, pour être pensée pure, n'en est pas moins ainsi-et-pas-autrement. C'est cette « spécification » précisément, cette différenciation sienne, qui lui donne la force de... s'identifier à l'être également différencié. L'identité entre la pensée et l'être présuppose donc une non-identité interne. Parce qu'elle est en même temps rapportée à elle-même, la pensée, qui est certes totalement rapportée à l'être, est simultanément une multiplicité en elle-même. Donc la pensée, qui est elle-même l'unité de sa propre multiplicité interne, fonde en outre l'unité de l'être, e certes, ce n'est pas dans la mesure où elle est unité mais multiplicité. Mais du même coup, l'unité de la pensée et non pas l'être, tombe en dehors du cosmos de l'être = pensée », F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 32-33.

14 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 33.



Pour dire les choses d'une autre façon, l'inclusion peut tout inclure – sauf son propre inclure. Donc, la totalité reste, en tant que telle, *non-incluse*. Rosenzweig précise : « infinie en elle-même », ce qui veut dire 'incluant', 'englobant', 'intranscendable', mais il ajoute « non-incluse », et donc *indéterminée* par rapport à elle-même. Pour être plus explicite, *totalité* ne signifie pas *infini*, au point où *infini* prend une signification radicalement différente : « un Tout excluant », qui exclut de lui-même l'unicité de sa propre inclusion, tout en incluant sauf son inclure lui-même selon les termes de Rosenzweig. Dans cette chute de l'inclusion en dehors d'elle-même, se montre de façon nouvelle le *Présupposé*, irréductible à toute médiation, ou, pour mieux dire, irréductible à la réduction opérée par la médiation, non pas parce qu'il l'excéderait extérieurement, mais parce qu'il se soustrait à la réflexion et en même temps, *la* soustrait, *la* réduit, *de l'intérieur*, de l'intérieur de la médiation-réflexion. Il est le trait *résiduel* de la pensée, le *reste* sur lequel se fonde la circularité de la réflexion. Mais il s'agit d'un *reste* non saisissable, c'est-à-dire non réductible à la positivité de sa signification résiduelle, il s'agit d'un reste qui est la *réflexivité* même et se soustrait aussi à sa propre soustraction. Cette fracture ne peut jamais être indiquée, définie, sinon dans la possibilité de sa propre constitution, qui reste – en tant que telle – toujours un '*possible*', non pas le *minimum* de la pensée, mais son propre *minus*, sa limite. À partir de cette fracture s'ouvre une *distance*, cette même distance que l'opération philosophique hégélienne avait abolie, même et très différente en même temps. Distance qui représente – je le souligne – la fracture entre totalité et infini, distance contre laquelle cette même totalité avait été formée, pour la combler et l'épuiser. Maintenant elle se re-présente et cette reposition doit être repensée et interrogée pour découvrir sa signification la plus authentique. Contre l'excluante *inclusivité* du *logos* de l'Occident<sup>15</sup> s'impose un horizon 'différent' du *Politique*, tendu entre deux pôles dans une tension qui ne peut pas être immédiatement réduite. C'est de cette tension que parle le livre *Chemòt*, au chapitre XIII :

« L'Éternel les guidait, le jour, par une colonne de nuée qui leur indiquait le chemin, la nuit, par une colonne de feu destinée à les éclairer, afin qu'ils pussent marcher jour et nuit. La colonne de

15 Ce *logos* 'inclusif' va d'Aristote à Hegel et la très célèbre formule spinozienne « *omnis affirmatio est negatio* » le résume.

nuée, le jour et la colonne de feu, la nuit, ne cessaient de précéder le peuple» (Ex, 13.21-22).

Si aux yeux de Hegel cette distance indiquait l'impossible, ce qui ne pouvait être aperçu sinon comme pur *vide*, pure *négativité*, sa re proposition rosenzweigienne manifeste, avant tout, la partialité de l'opération hégélienne. Mais comment pouvons-nous parler de cette re proposition si elle témoigne de l'éclipse du discours lui-même, de la forme du *logos* en tant que telle? La difficulté demeure et il s'agit d'une difficulté structurale, constitutive, que chaque tentative de penser le dénouement du discours devra porter avec soi, imprimée dans sa chair. Au vide on ne peut pas opposer simplement le plein, à la totalité on ne peut pas opposer le désert. Ce serait un simple renversement de signe, ce serait encore un autre visage de Hegel. Rosenzweig exprime avec la plus grande lucidité cette difficulté lors qu'il expose la signification de l'unicité du peuple juif. Il écrit :

«Toute frontière a deux côtés. Quand quelque chose pose une frontière, elle devient frontalière d'autre chose. Quand un peuple est peuple singulier, c'est qu'il est peuple parmi d'autres. S'exclure signifie dès lors et tout autant s'inclure. Il n'en est plus ainsi quand le peuple se refuse à être peuple singulier et veut être «le seul peuple». Il ne peut plus s'inclure dans des frontières à ce moment-là ; puisque le double côté des frontières en ferait un peuple singulier parmi les autres peuples, il doit au contraire inclure en soi les frontières»<sup>16</sup>.

Avec cette indication de la limite, nous sommes au cœur de la question. L'image du «Nous» communautaire se présente aussi dans le peuple éternel, mais il s'agit d'un «Nous» radicalement différent de celui de l'*ekklesia* hégélienne<sup>17</sup>. Le «Nous» du peuple éternel indique encore

16 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 426-427.

17 Sur la question de l'histoire chez Rosenzweig, voir S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*; S. MOSÈS, *De Rosenzweig à Lévinas*, dans *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*, p. 19-46; G. BENSUSSAN, *Hegel et Rosenzweig: le franchissement de l'horizon*, in: F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, p. 19-43; M. BIENENSTOCK, «Le statut de l'histoire dans L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig», in: C. BOUTON – B. BÉGOUT (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, p. 151-165; P. BOJANIĆ – S. GOLDBLUM (dir.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, vol. 29, n. 1.

une communauté, mais non pas une pluralité qui tourne son acte vers l'unicité de son propre faire. « Cette communauté », écrit Rosenzweig, « ne peut pas s'élargir, elle peut uniquement se resserrer »<sup>18</sup>. Il s'agit donc de comprendre quelle est la signification de cette diminution, de cette *kénose*, car elle est toujours opérée au sein de l'existence communautaire du peuple éternel, dans le lien du sang qui lie tous les fils d'Israël, les *bené Israel*, les fils du pacte, à sa propre racine errante. Communauté qui, dans la métahistoricité de son existence, ne se confie à aucun lien 'mondain' : peuple unique, peuple saint, qui à travers la parfaite anticipation de l'éternité dans la cyclicité de ses festivités, a conscience d'être déjà arrivé à destination. Il vit dans son éternité, il a anticipé la rédemption dans le « Nous » qu'invoque l'éternité de la promesse (cf. *Gn*, 13.15-16). « Le Nous est toujours "Nous Tous", précise Rosenzweig, "nous tous qui sommes ici rassemblés" »<sup>19</sup>. Il est essentiellement lié à la Rédemption, il devient image parfaite de la communauté en destination. Image parfaite ? Jusqu'ici, nous n'avons qu'énoncé cette éternité. Il faut encore en indiquer les contradictions et les difficultés. Si dans le chant communautaire toutes les voix des individus s'accordent dans une voix unique, *unisson* qui témoigne de la rédemption dans son *être-déjà-ici*, quelle est la différence avec la communauté hégélienne ? Si tout est déjà anticipé, si la rédemption est déjà conduite à image de la communauté, quelle est alors la valeur de l'attente, de l'espérance messianique ? La communauté n'est-elle pas alors le lieu de la tyrannie extrême, le lieu où l'on a forcé

18 « *Das Wir hingegen ist die aus dem Dual entwickelte Allheit, die [...] nicht zu erweitern, nur zu verengern ist* ».

19 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 254. Encore : « Dans le Nous, commence donc la strophe finale du chant de la Rédemption ; avec le cohortatif, il avait commencé l'appel des individus sortis du chœur, et par les réponses venues du chœur. Dans le duel se poursuivait un fugato à deux voix auxquelles ne cessaient de s'ajouter de nouveaux instruments ; dans le Nous enfin, tout se rassemble pour entrer dans le rythme unanime d'un chœur dont les voix multiples chantent le chant final... Toutes les voix sont devenues indépendantes, chacune chante les paroles sur l'air de sa propre âme, et cependant tous ces airs se plient au même rythme et s'unissent en une unique harmonie (*ibidem*, tr. fr., p. 332-333). Sur la question du langage dans l'Étoile : D. DI CESARE, *L'expression du duel dans la Rédemption. À propos de la généalogie du « Nous » chez Rosenzweig*, in : M. BIENENSTOCK (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig. « Nous et les Autres »* ; D. DI CESARE, *Grammaire des temps messianiques* (2011).

le Messie à venir avant son temps? Ce sont ces tensions extrêmes qui, loin d'être résolues, sont introduites par Rosenzweig au sein de l'image de la rédemption, à l'intérieur de l'articulation de cette éternité.

4. Nous nous trouvons dans les pages de l'*Étoile* consacrées aux festivités qui concluent l'année liturgique juive: ce qu'on appelle les *Yamim Noraim*, les jours redoutables qui, écrit Rosenzweig, «placent la Rédemption éternelle au sein même du temps»<sup>20</sup>. Rosenzweig s'arrête particulièrement sur le dernier de ces jours, le *Yom Kippur*, le jour de l'Expiation. La figure du Nous communautaire occupe un rôle central pendant ces journées.

Dans le retour annuel de ce jugement, le «dernier», l'éternité est délivrée de sa référence à un au-delà lointain; elle est désormais réellement là, l'individu peut la saisir et l'appréhender, et à son tour elle saisit et appréhende l'individu d'une main ferme. Il n'est plus dans l'histoire éternelle du peuple éternel, il n'est plus dans l'histoire du monde éternellement mouvante. Il ne s'agit point d'attendre et de se dérober derrière l'histoire. C'est l'individu qui est jugé immédiatement. Il se tient là, dans la communauté. Il dit Nous. Mais en ce jour, les Nous ne sont pas les Nous du peuple historique, le péché pour lequel les Nous implorent le pardon ce n'est pas la transgression des lois qui séparent ce peuple-ci des nations du monde. Non, en ces jours, c'est l'individu comme tel qui se tient, dans sa singularité nue, devant Dieu, il se tient là tout simplement dans le péché de l'homme<sup>21</sup>.

Le jour de l'Expiation, le lien communautaire est donc coupé, brisé, à l'intérieur de la communauté même, communauté de simples 'pêcheurs', communauté où chacun est jugé devant Dieu, dans sa nudité de créature, et où la prière de chacun est élevée à une solitude des lèvres de chacun. À la fin de l'année, le jour de la Rédemption renverse, dans une vertigineuse suspension, le sens du lien communautaire. La suspension de la communauté permet l'irruption de l'éternité à pleine distance de l'au-delà. S'élève alors le cri du *Kol nidre*, la prière qui délie tout vœu, tout interdit, tout serment formulé et contracté pendant l'année: que «*nos vœux ne soient plus des vœux, que nos engagements ne soient plus des engagements, que nos serments ne soient plus des serments*».

20 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 452.

21 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 452-453.

Dans ce 'Nous' l'individu perçoit maintenant son propre 'moi'. À l'intérieur d'elle-même, la communauté est suspendue, vraiment unique ici, car au-delà de sa séparation, complètement ouverte à l'humanité entière, image de l'éternité. « De même qu'en ces jours l'année devient le substitut immédiat de l'éternité, de même en eux Israël devient le substitut immédiat de l'humanité. Israël est conscient de prier avec les pécheurs »<sup>22</sup>. Mais dès qu'il délie, il relie : dans l'*instant* de la Rédemption, véritable *atopon metaxu*, la communauté est suspendue pour être de nouveau instituée. La suspension n'est pas simple moment, simple négativité destinée à se résoudre de nouveau dans le tout, mais elle ne peut signifier davantage le simple disparaître de la communauté, car elle ne serait alors qu'un simple changement de signe, du plein au vide. La tension entre anticipation et attente, dans cette anticipation, montre aussi la distance : la reconstitution de la communauté signe le début de la nouvelle année. Rosenzweig écrit :

« Dans la communauté universelle de l'unique humanité, l'âme était restée seule avec Dieu ; contre cette jouissance anticipée de l'éternité, cette fête des Cabanes replace dans ses droits la réalité du temps ; c'est ainsi que le cycle de l'année peut repartir : en lui seul, il nous est permis de conjurer l'éternité dans le temps »<sup>23</sup>.

L'image de la Rédemption élaborée par la communauté pendant la période de la fête reste seulement une image et doit être *aussi* niée, autant que doivent être niées l'hypostase de la distance, et la tentation de dogmatiser et d'absolutiser tant la conservation de la distance que sa suppression. C'est, ici, au terme de la fête marqué par le son du *shofar* que la voix du Psaume s'élève de nouveau :

« *Lo' lanu YHWH, lo' lanu, ky-leshimkà ten kavod* » (Ps, 115.1).

« Non pas à nous, Hashem » : dans le 'Nous' de nouveau invoqué, la communauté se reconstitue. Toutefois, ce « Nous » témoigne certes de l'unité réadvenue, mais en tant que reconquise dans la distance, c'est-à-dire, dans la destitution de sa propre image accomplie, définitive : « non pas à nous, Hashem, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire ».

Cette image conserve en elle-même toutes les tensions qui la constituent, elle les renouvelle, de la même façon que l'être *déraciné* du

22 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 453.

23 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 457.

peuple ne réconcilie pas ses contradictions, il les repropose au contraire comme vie dans le temps, dans laquelle ce temps-ci peut contenir l'instant par où le Messie s'introduit<sup>24</sup>. De cette tension l'âme juive est pénétrée tout en étant radicalement divisée en deux pôles : le Messie *vient* et le Messie *devra* venir, comme le monde est créé par Dieu et toutefois il a 'encore' besoin de la Rédemption. L'existence juive constitue pour Rosenzweig cette expérience qui consiste à habiter cette situation limite entre deux pôles. Se 'soustraire' à la relation d'opposition au Politique signifie infléchir cette opposition dans le peuple lui-même, et donc, le soustraire aussi à sa propre soustraction. C'est ici que nous rencontrons la figure qui rassemble en elle sans les réconcilier toutes les tensions traversées jusqu'ici, en s'en faisant image résiduelle vivifiée en tant que conscience de ce conflit. Figure donc, aussi 'inquiétante' : car, le sens de la promesse – cette même promesse faite à Abraham (cf. *Gn*, 22.17) – n'est confiée qu'à un *reste* :

« Comme Dieu, l'homme aussi se rétrécit dans le sentiment juif lorsqu'il voudrait l'unifier en une braise unique à partir de la double conscience d'Israël et du Messie, de la grâce reçue dans la Révélation et de la Rédemption du monde, conscience double dont les flammes se compénètrent encore mutuellement. D'Israël au Messie, du peuple debout au pied du Sinaï jusqu'au jour où la maison de Jérusalem sera appelée une maison de prière pour tous les peuples,

- 24 Le Messie, celui qui résorbe la distance entra la colonne et le peuple, est le seul qui soit en mesure de la traverser. Mais il est aussi celui qui y est consumé dans sa forme humaine trop humaine. Et la dernière signification de la tension, irruption absolue, complètement libre, totale *gratuité* de la *nouveauté* (*novitas*), est portée à l'extrême radicalité dans l'idée talmudique du 'double' Messie : le Messie *souffrant* (le *ben Joseph*) et le Messie *royal* (le *ben Dawid*), le premier qui est complètement consumé – en tant que Messie – *dans et par* l'histoire, et l'autre qui fonde le Royaume. Par où s'ouvre une fracture entre le temps de la *fin* et la *fin*. Sur ce point : G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme*. Sur une très improbable (selon nous) lecture mystique de Rosenzweig, voir : G. SCHOLEM, « F. Rosenzweig et son livre l'Étoile de la Rédemption », in : O. Mongin (dir.), *Franz Rosenzweig, Les cahiers de la nuit surveillée*, p. 17-37 ; E.R. WOLFSON, *Facing the Effaced: mystical eschatology and the Idealistic Orientation in the Thought of Franz Rosenzweig*, M. IDOL, « Franz Rosenzweig and the Kabbalah », in : P. MENDES-FLOHR (dir.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, p. 162-171.

mène un concept apparu d'abord chez les Prophètes, et qui a ensuite dominé toute notre histoire intérieure: le "Reste" »<sup>25</sup>.

Ce *reste* – image prophétique qui fait soustraction parmi les soustraits, poignée de rescapés, peuple dans le peuple, soustraction à la prétention du peuple d'éliminer la distance entre soi et la colonne, ce *reste* représente peut-être la figure la plus controversée et la plus extrême que prend la rédemption dans le *Stern*.

« Le Reste d'Israël, ceux qui sont restés fidèles, le vrai peuple dans le peuple, à chaque instant ils sont la garantie qu'entre ces pôles il existe un pont [...]. Le Reste présente les deux en même temps: l'accueil du joug du commandement et l'accueil du joug du Royaume des cieux. Si le Messie vient « aujourd'hui », le Reste est prêt à l'accueillir. À l'encontre de toute l'histoire du monde, l'histoire juive est l'histoire de ce Reste, pour lequel vaut toujours la parole du prophète qui dit qu'il « demeurera ». Toute histoire dans le monde traite d'expansion. Aussi la puissance est-elle le concept fondamental de l'histoire, car dans le christianisme la Révélation a commencé à s'étendre au monde, de sorte que tout désir d'expansion, même le désir d'expansion purement profane, est devenu à son insu le serviteur de ce grand mouvement d'expansion. Le judaïsme, et rien d'autre au monde, se conserve par soustraction, à travers un processus de rétrécissement, par la formation incessante de nouveaux restes »<sup>26</sup>.

Chaque génération sait être la génération sortie de l'Égypte et en même temps elle sait devoir encore attendre la sortie: la fin de l'*exode*, l'accomplissement de la *galut*, quand « du haut des cieux, Dieu lancera sur eux son tonnerre; l'Éternel jugera les extrémités de la terre; il donnera la puissance à son roi, et il relèvera la force de son Messie » (1Sam, 2.10). De cet événement, de sa continue présence et attente, le *reste* est l'expérience vive. Il sépare son *soi* de son accomplissement, en une soustraction désespérée de l'extrême prétention de faire de l'exil la dernière demeure, la plus solide. La figure de la rédemption dans *L'Étoile* ne renvoie à aucune restauration, moins encore à un accomplissement catastrophique-apocalyptique. Au contraire elle rend soi-même un *reste*: *Ins Leben*, donc, « vers la vie », 'image' qui se penche au-delà du livre,

25 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 561-562.

26 F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 562. Sur le thème du reste chez Rosenzweig, voir: D. COHEN-LEVINAS, « Politique du reste chez Franz Rosenzweig », *Les Études philosophiques*, p. 219-227.

au-delà de la dernière page sur laquelle l'*Étoile* se conclut et repropose encore l'*errance* du reste et de son Dieu<sup>27</sup>. Reposition dont le livre ne peut plus témoigner, seul un chemin se marque entre les deux pôles insolubles. L'attente devient attente du livre même, dont le livre ne peut que pâtir en son excédent inconciliable avec son image. L'*Étoile* illumine, éclaire le chemin de celui qui marche non pas vers le but, mais *ins Leben* – dans la simplicité du chemin ; mais, elle est une lumière qui ne rend pas moins sombre la nuit, dans ce chemin confié à rien sinon à ce dernier *Shemà*, à cette dernière confiance du reste, criée les dents trop serrés pour être entendue... Paul Celan écrit :

*DIE POLE  
sind in uns,  
unübersteigbar  
im Wachen,  
wir schlafen hinüber, vors Tor  
des Erbarmens [...]*

[LES PÔLES<sup>28</sup>  
sont en nous,  
infranchissables  
dans la veille  
nous passons, en dormant,  
devant la Porte de la Miséricorde]

*Die Pole* est voix du reste, chant des rescapés : suspendus et déchirés entre les deux extrémités – vraiment *unübersteigbar*, infranchissables dans la veille, *im Wachen*, dans le temps. Et de cette consolation de neige, blanche, flegmatique, en quelque manière de mort aussi, de cette consolation le *reste* ne peut que souffrir encore l'outrance :

je te perds pour toi, ça  
c'est ma consolation de neige

*Ich verliere dich an dich*. C'est un perdre qui ne regagne rien sinon sa parole extrême qui voudrait dire mais qui ne *peut* parler et qui est *obligée* encore de dire, de pâtir de son errance, de l'absence de signification. La langue de Celan habite cette éclipse, ce mutisme. Dans ce silence du langage, Celan fait encore poésie, avec la langue des maîtres de mort,

27 « Einfältig wandeln mit deinem Gott ».

28 « DIE POLE/ sind in uns,/ unübersteigbar/ im Wachen,/ wir schlafen hinüber, vors Tor/ des Erbarmens,/ ich verliere dich an dich, das/ ist mein Schneerost,/ sag, das Jerusalem i s t,/ sag, als wäre ich dieses/ dein Weiß,/ als wärest du/ meins,/ als könnten wir ohne uns wir sein,/ ich blättere dich auf, für immer,/ du betest, du bettest/ uns frei », P. CELAN, *Zeitgehöft, Späte Gedichte aus dem Nachlass* ; tr. fr. *Enclos du temps*.



avec les morceaux et les décombres de la langue de Goethe<sup>29</sup>. Et il poursuit: «comme si nous pouvions sans nous être nous». Ce dernier *Shemà* fait encore *rester* le *reste*, ce qui reste toujours. Quel est le sens de cette durée? Et *prier* (*beten*) c'est aussi s'abandonner, préparer sa sortie (*betten*), son passage dans la porte de la Miséricorde, et feuilleter encore le Livre. Mais quel livre? «Savoir glorifier le mot qui nous tue. Tuer le mot qui nous sauve et nous glorifie»<sup>30</sup> dit Jabès en parlant de l'ami Celan. Quelle glorification? Quel Mot? Lié à ce dernier fondement qui est absence de tout fondement aussi, le *reste* prononce son *Shemà*, le plus lourd à prononcer, confié à rien d'autre qu'à cette faible consolation *de neige*: *Schneetrost*. Liée à cette dernière imploration – qui est aussi et encore témoignage déraciné du pacte – *für immer*? – se tient la voix susurrée, balbutiante du *reste*: *sag, daß Jerusalem ist*.

En concluant sur cette brève comparaison entre Rosenzweig et Celan à peine ébauchée, on notera qu'il est difficile d'établir à quel niveau de conscience le discours rosenzweigien peut être mené, c'est-à-dire à quel niveau la spéculation de Rosenzweig peut rencontrer l'image prise par le judaïsme dans la poésie celanienne. L'un s'arrête où l'autre commence son parcours, toutefois ils sont l'expression d'un même 'sentir', d'un même 'geste'. D'autre part, repenser une pensée, c'est toujours repenser quelque chose qui appartient à un autre, diriger le regard là où l'autre n'a pas su diriger le sien. Cela ne signifie pas que l'inconnu ou le latent de la pensée n'appartient pas à cette pensée, mais il s'agit d'une latence qui rend toujours le discours étranger à lui-même, exilé de *son* propre exil. Et le paradigme de cette façon de penser, impose à la pensée une distance, une fente où la question philosophique s'infléchit, en demeurant toujours seconde, jamais originaire, question *sur* la question, commentaire *du* commentaire c'est-à-dire *midrash*. Ici, «faire midrash» signifie se soustraire aussi à la prétention d'être le vrai accomplissement du texte, le commentaire le plus véridique qui, dans sa glose, épuiserait la signification du texte, en disant le vrai, la vérité. Bien plutôt, il devra essayer d'être fragment, *reste*. *Pensée du reste*, donc, de la soustraction, dont la philosophie doit aujourd'hui assumer le poids et la responsabilité,

29 Voir: V. VITIello, *Erbe e pietre: il linguaggio della natura. Paul Celan, in: I tempi della poesia. Ieri/Oggi*; F. DUQUE-V. VITIello, *Celan. Heidegger*.

30 E. JABÈS, *La mémoire des mots: comment je lis Paul Celan*, p. 17.

en renonçant à toute prétention d'être vraiment « nouvelle pensée », car aucune pensée n'est vraiment nouvelle si elle ne sait pas prendre sur ses épaules la lourdeur de la violence et de l'infamie du passé, sans l'*hybris* de vouloir le rédimier, ce qui serait encore prétention de rédemption, prétention de *totalisation*. Geste, disposition philosophique soit capable plutôt de se faire « comme un chemin en automne, à peine est-il balayé, qu'il se couvre de nouveau de feuilles mortes » (F. Kafka).

### *Bibliographie*

- BENSUSSAN Gérard, *Hegel et Rosenzweig: le franchissement de l'horizon*, dans F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, tr. fr. par G. BENSUSSAN, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 19-43.
- BIENENSTOCK Myriam, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris: Vrin, 2009.
- BIENENSTOCK Myriam (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig. « Nous et les Autres »*, Paris: Éditions de l'Éclat, 2011.
- BOJANIČ Petar, GOLDBLUM Sonia (dir.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n° 29, 2011.
- BOURGEOIS Bernard., *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégléanisme*, Paris: Vrin, 1970.
- BOUTON Christophe – BÉGOUT Bruce (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris: Éditions de l'Éclat, 2011.
- CACCIARI Massimo, *Dell'Inizio*, Milano: Adelphi, 1990.
- CELAN Paul, *Entretien sur la montagne*, tr. fr. par S. MOSÈS, Paris: Verdier, 2001.
- CELAN Paul, *Zeitgehöft, Späte Gedichte aus dem Nachlass*, Frankfurt am Main: Suhrkam Verlag, 1976; tr. fr. *Enclos du temps*, traduit par M. BRODA, Paris: Clivages, 1985.
- CODA Piero, DONÀ Massimo, *Dio-Trinità. Filosofi e teologi*, Milano: Bompiani, 2007.
- CODA Piero, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma: Città Nuova, 1987.
- COHEN Joseph, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris: Galilée, 2005.
- COHEN-LEVINAS Danielle, « Politique du reste chez Franz Rosenzweig », *Les Études philosophiques*, n° 89, 2009/2.
- DI CESARE Donatella, *Grammaire des temps messianiques*, Paris: Hermann, 2011.
- DONÀ Massimo, *Sulla Negazione*, Milano: Bompiani, 2004.

- DUQUE Felix, VITIELLO Vincenzo, *Celan. Heidegger*, Milano : Mimesis, 2011.
- FORTE Bruno, *Triomphe et crise de l'« Offenbarung ». Hegel et Schelling, in : À l'écoute de l'autre : philosophie et révélation*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2003.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*; tr. fr. *L'Esprit du christianisme et son destin*, tr. fr. par O. DEPRÉ, Paris : Vrin, 2003.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Die Positivität der christlichen Religion*; tr. fr. *La Positivité de la religion chrétienne*, tr. sous la direction de Guy PLANTY-BONJOUR, Paris : PUF, 1983.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg 1807, in : *Gesammelte Werke*, Hamburg : Meiner, 1968, vol. 9 ; tr. fr. B. BOURGEOIS, Paris : Vrin, 2006.
- JABÈS Edmond, *La mémoire des mots : comment je lis Paul Celan*, Paris : Fourbis, 1990.
- LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris : Aubier, 1968.
- LUGARINI Leo, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Milano : Guerini e associati, 2000.
- MENDES-FLOHR Paul (dir.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Tauber Institute Series for the Study of European Jewry Brandeis University Press 1988.
- MENDES-FLOHR Paul (dir.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Tauber Institute Series for the Study of European Jewry Brandeis University Press 1988.
- MOSÈS Stéphane, *De Rosenzweig à Levinas*, dans *Au-delà de la guerre : trois études sur Levinas*, Paris : Éditions de l'Éclat, 2004.
- MOSÈS Stéphane, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris : Seuil, 1993.
- MÜNSTER Arno (dir.), *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris : Presse Universitaires de France, 1994.
- ROSENZWEIG Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1988 ; tr. fr. par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL, Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- SCHOLEM Gershom, « F. Rosenzweig et son livre l'Étoile de la Rédemption », in : O. MONGIN (dir.), *Franz Rosenzweig, Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 1, Paris, 1982.
- SCHOLEM Gershom, *Le Messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, 1974.

- VITIELLO Vincenzo, «Erbe e pietre: il linguaggio della natura. Paul Celan», in: V. VITIELLO, *I tempi della poesia. Ieri/Oggi*, Milano: Mimesis, 2007.
- VITIELLO Vincenzo, *Dire Dio in segreto*, Roma: Città Nuova, 2005.
- VITIELLO Vincenzo, *Ripensare il Cristianesimo – De Europa*, Torino: Ananke, 2008.
- WOLFSON Elliot R., *Facing the Effaced: mystical eschatology and the Idealistic Orientation in the Thought of Franz Rosenzweig*, *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, vol. 4, n. 1, 1997.

